学术研究

周公、孔子与“文明化成”：章学诚的儒学之道*

张广生

[摘要] 章学诚以其著名的“六经皆史”说而为现代中国所知。但是要理解这一说法的全部内涵，我们就必须研究实斋“周孔之辨”的命题，这一命题提出了周公与孔子，谁才是最伟大的圣人的问题。只有考察了这一命题，我们才能在把握“六经皆史”本质含义的基础上全面理解实斋的儒学思想。章实斋超越于清代今古文门户之上，力图通过自己颇具独创性的史学，重窥贯通天人、化育文明的完整儒学之道。

[关键词] 周公　孔子　章学诚　文明化成

[中图分类号] K203　[文献标识码] A　[文章编号] 1002 - 8587 (2006) - 01 - 0037 - 10

The Duke of Zhou, Confucius and Civilization: Zhang Xuecheng's Interpretation of the Dao of Confucianism

Zhang Xuecheng has been known in modern China for his famous maxim: “All the Six Classics are Historical.” However, to understand the complete meaning of this maxim, one must consider Zhang's question on the status of the Duke of Zhou and Confucius which asks: “Who was the greatest sage, the Duke of Zhou or Confucius?” Only by pondering this question can we grasp the essence of the famous maxim and completely understand Zhang's thought. Zhang Xuecheng strived to get beyond the sectarian biases of the New Text School and the Ancient Text School of Confucianism in the Qing and by means of his creative historiography, to resurrect the Dao of Confucianism which permeated Heaven and Mankind and cultivated civilization.

论及章学诚的儒学之道，自然不能越过“六经皆史”说。“六经皆史”不是实斋最先提出的[①]，但实斋的确通过自己的“周孔之辨”把这个话头发展成一个严谨的命题，并且这一命题正是颇具独创性的儒学思想的轴心。表面上看，“六经皆史”的主张似乎是把六经的地位从传达“义”的神圣载籍降低为记述“事”的“普通”史册[②]，但只有把“六经皆史”的断言和实斋的“周孔之辨”联系起来，这个命题的意义才能被完整呈现出来。

在清儒把儒家的今古文学派泾渭分明地区分开之后，今古文经学就被视为具有了截然不同的宗旨。比如今文派以孔子为典范，古文派以周公为典范；今文派认为六经皆孔子所作，古文派则认为六经是学古者润色史册而成；今文经为经学派，古文经为史学派。[③]而实斋以六经为周公所作之政典，并以周公有德有位而尊之为先圣；以孔子有德无位，述周公之旧典而不作，至多为先师。从上述的宗旨看来，实

[收稿日期] 2005 - 8 - 10
[作者简介] 张广生 (1974—)，男，中国人民大学国际关系学院讲师；北京 100872

斋似乎当属古文派和史学派，但实际上他尊周公，以为“六经皆史”的主张却不是后来清儒确立的今古文门户所能框限的。[4]

实斋的“六经皆史”论，在把六经视作圣人“经纬世宙”的政教典籍的意义上，恰恰揭示出清代今古文未分之际[5]，儒者欲纠宋学与考据学之偏，以重窥道术之整全 (whole) 的努力：儒学之道不应被“性命天道”的形上“规范”的体悟所独占，更不能被“名物制度”的形下“事实”的考索所穷尽；“约六经之旨，通古今之变”的史学恰恰要把分立的“事实”与“规范”整合进道术的整体，以期实现儒家“观乎人文，以化成天下”的用世之志。

一、逆时趋救流弊：即器明道

实斋倡导的文史经世之学是逆其所在时代风尚的。[6]其《上钱辛楣宫詹书》说：“学诚从事于文史校雠，盖将有所发明，然辨论之间，颇乖时人好恶……世俗风尚，必有所偏，达人显贵之所主持，聪明才隽之所奔赴，其中流弊，必不在小，载笔之士，不思救挽，无为贵著述矣。苟欲有所救挽，则必逆于时趋。”[7]

实斋认为，在“官师治教分离”的时代，儒学的最大问题是蔽于“学业”、“事功”、“文章”、“性命”之分，不能窥“道术之整全”：“汉学、宋学之交讥，训诂、辞章之互诋，德性、学问之纷争，是皆知其然而不知其所以然也。”[8]

本来，学术乃“下学之器”，其中是包含着“上达之道”的：“学术当然，皆下学之器也，中有所以然者，皆上达之道也。”[9]可是，在“官师治教不能合一”的时代，学术随着时代风尚而盛衰循环却是基本的事实：“三代以还，官师政教不能合而为一，学业不得不随一时盛衰而为风气……”[10]

有德有识的君子站在“道”的角度面对这学术盛衰循环的时势，能够超越风尚所趋的是非，而将一时风尚的是非归于风尚的循环：“君子观之，此皆道中之一事耳。未窥道之全量，而各趋一节以相主奴，是大道不可见，而学士所矜为见者，特具风气之著于循环者也。”但普通学者们面对时风往往不能毁誉不动于衷，而是缘附风气，追逐时流：“……不问天质之所近，不求心性之所安，惟逐风气所趋，而徇当世之所尚。”[11]

从俗尚的结果是因偏就弊、各具形名的具体学术在时代风尚的鼓噪下相互攻讦，出奴入主，不仅自蔽于道的光明，而且阻塞了学者本有的“下学上达”之路。相应地，把“明道”立定为学术的根本，立志重现贯通天人的道的光明就成了真正的君子儒的责任：“器拘于迹，而不能相通，唯道无所不通，故君子即器以明道，将以立乎其大也。”[12]

君子要真正履行“学以明道”的责任并不一定要博道学之名，而要取明道之实：“道非必袭天人性命、诚正治平，如宋人之别以道学为名，始为之道。文章学问毋论偏全平奇，为所当然而又知其所以然者，皆道也。……学术无有小大，皆期于道。若区学术于道外，而别以道学为名，始谓之道，是有道而无器矣。”[13]

如果说，“有道无器”、“空凭胸臆”之类的说法都是清儒批评宋儒的惯辞[14]，那么，什么才是实斋的文史经世之学所逆的时趋呢？实斋在《答沈枫墀论学》中透露了此中消息：“……仆年十五六时，犹闻老生宿儒，自尊所业。至目通经服古，谓之杂学，诗古文辞，谓之杂作，士不通《四书》文，不得为通，又成不可药之蛊也。今天子右文稽古，《三通》、《四库》诸馆以次而开。词臣多由编纂超迁，而寒士挟策依人，亦以精于校雠，辄得优馆，甚且资以进身，其真能者，固若力农之逢年矣。而风气所开，进取之士，耻言举业。熊刘变调，亦讽《说文》、《玉篇》；王宋别裁，皆考《容金》、《篆石》，风气所趋，何所不至哉！”[15]

原来，实斋所逆之时趋，所欲挽救之流弊，是乾隆年以来的考据之学。

考据之学最以己为正当的论证当然来自顾炎武的“经学即理学”的口号：“然愚独以为理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也……”[16]“故愚以为读九经自考文始，考文自知音始。以至于诸子百家之书，亦莫不然。”[17]

亭林的“经学即理学”的话头到了戴震那里成了考据学的崇高指导原则——通训诂，明经见道：“夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当。于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之同然者，乃因之而明。”[18]

东原又说：“经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。”[19]

如上，戴东原理解的“经学即理学”有两层含义：第一，所谓“道”或“理义”不可如陆王派宋儒一样空凭胸臆而得，道粹集于六经。第二，通经见道，穿越古今之悬隔要靠训故考索。这种完整的经学观自然比乾隆以来沉溺于纯粹的校勘、辑佚、文字考订，只见树木不见森林的考据之儒高明得多。但高明的观点正是考据学正当性的最有力支撑。

而实斋所反对的同时也是王公贵人所推崇的时趋，正是考据之学。[20]东原受世人之推重也是因为他对“六书九数”的通识能力，而非他求“道”、问“理义”的精神。在这一点上，实斋以为，推重东原的人，实际上恰恰是不知东原学术的人：“凡戴君所学，深通训诂，究于名物、制度，而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂名物有合时好，以谓戴之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》诸篇，于天人理气实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是故不知戴学者矣。”[21]

实斋虽自诩知戴，但同时他的“六经皆史”论正是在以东原为学术对话之“质”的基础上建立起来的。[22]实斋赞赏东原学以明道的精神，但他不仅对东原以训故通经为唯一明道方法表示怀疑，且对东原道粹于经的假设，也不能苟同。

不过，实斋对东原的批判是有一个深入的过程的。起初他的批评还是集中在东原的方法论独断上：“戴见时人之识如此，遂离奇其说曰：余于训诂、声韵、天象、地理四者，如肩舆之隶也，余所明道则乘舆之大人也。当世号为通人，仅堪与余舆隶通寒温耳……其自尊所业，以谓学者不究于此，无由闻道。不知训诂名物，亦一端耳。古人学于文辞，求于义理，不由其说，如韩、欧、程、张诸儒，竟不许以闻道，则亦过矣。”[23]

实斋认为，东原以训诂名物为通经问道的唯一门径，使人以训诂“功力”为“学问”，遮蔽其他闻道通途，不仅错诬古人，而且误导今人。[24]

首先，实斋认为，校勘辑佚、训诂名物、排纂考订之类时人所谓的“学问”，其实是“功力”，也即用功的方式和方法。功力和学问表面上看好像是一个东西，但实质上两者是不同的：“功力之与学问，实相似而不同。记诵名数、搜剔遗逸、排纂门类、考订异同，途辙多端，皆学者求知所用之功力。”[25]

实斋心目中的学问是指超越具体求知方法之上的学术创造活动，这种原创活动虽然从某些具体处下手，但能从此上升到更高的“所以然”之道。这种能阐发古人精微，启迪后人方向的创造过程，特别是那于苦苦求索中不期而至的贯通领悟的时刻，都往往难以用语言向人表达，但这又是学问作为智识创造活动的本质特征：“即于数者之中，能得其所以然，因而上阐古人精微，下启后人津逮，其中隐微可独喻，而难为他人言者，乃学问也。今人误执古人功力以为学问，毋怪学问之纷纷矣。”[26]

其次，在阐明了功力和学问的区分之后，实斋进一步强调，就可以走向学问的功力来说，变化万端，各不相同，学者选择何种功力以达成学问，关键在于他能否在某种用功方式和方向中有自己的真实心得，找到领悟“所以然”的入门之径：“而学问中之功力，万变不同：《尔雅》注虫鱼，固可求学问；读书观大意，亦未始不可求学问，但要中有自得之实耳。中有自得之实，则从入之途，或疏或密，皆可入门。”[27]

第三，基于上面两点，训诂考索可以是走向学问的“功力”，但如果把它当作学以明道的唯一方法而排斥其他途径，那就是犯“方法论独断”的错误了。这里批评的方法论独断论者当然是东原：“……近日言学问者，戴东原氏实为之最，以其实有见于古人大体，非

徒矜考订而求博雅也。然戴氏之言又有过者。戴氏言曰：诵《尧典》，至‘乃命羲和’，不知恒星七政，则不卒业；诵《周南》、《召南》，不知古音则失读；诵古礼经，先士冠礼，不知古者宫室衣服等制，则迷其方。戴氏深通训诂，长于制度，又得古人之所以然，故因考索而成学问，其言是也。然以此概人，谓必如其所举，始许诵经，则是数端皆出专门绝业，古今寥寥不数人耳。犹复此纠彼讼，未能一定，将遂古今无诵五经之人，岂不诬乎？孟子言井田封建，但云大略；孟献子之友五人，忘者过其半，诸侯之礼，则云未学；爵禄之详，则云不可得而闻。使孟子生后世，戴氏必谓未能诵五经矣！马、班之史，韩、柳之文，其与于道，犹马、郑之训诂，贾、孔之疏义也，戴氏则谓彼皆艺而非道。此犹资舟楫以入都，而谓陆程非京路也。”[28]

二、求“所以然”之道：周孔之辨

由“方法论”的商榷到“道粹集于六经”假设的质疑，实斋对东原的批评实际上最后是由其“六经皆史”的发明来完成的。而“六经皆史”的命题作为对六经崇高地位的黜陟或者说限定则是通过对“道”的地位的至上推拔来实现的。

“《文史通义》专为著作之林较（校）雠得失。著作本乎学问，而近人所谓学问则以《尔雅》名物、六书训故，谓足尽经世之大业，虽以周、程义理，韩、欧文辞，不难一吷置之。其稍通方者，则分考订、义理、辞章为三家，而谓各有其所长，不知此皆道中之一事耳。著述纷纷，出奴入主，正坐此也。鄙著《原道》之作，盖为三家之分畛域设也。”[29]

实斋的《原道》实际上和东原的《原善》一样，都有打破清代汉宋壁垒的企图，但实斋则由汉宋问题进入周孔问题，从而“六经皆史”之论断出，将东原经学/理学的统一模式也一同打破。正是求“道”，而不是从“俗尚”，才使实斋可以标榜不仅逆考据学之时趋，救汉、宋相攻、出奴入主之流弊，而且操戈入室，直攻东原。

那么，首先的问题是，什么才是实斋所求之“道”呢？第一，从发生上来说，道是文明演进的自然之理。“道之大原出于天，天固谆谆然命之乎？曰：天地之前，则吾不得而知也。天地生人，斯有道矣，而未形也。三人居室，而道形矣，犹未著也。人有什伍而至百千，一室所不能容，部别班分，而道著矣……故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也。”[30]

第二，从存在类型上看，道是万事万物之所以然，而不是万事万物之当然。“道者，万事万物之所以然，而非万事万物之当然也。人可得而见者，则其当然而已矣。”[31]

第三，从优先次序上看，当然应该服从和效法自然，也即所以然。“……道有自然，圣人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道无所为而自然，圣人有所见而不得不然也。圣人有所见，故不得不然；众人无所见，则不知其然而然。孰为近道？曰：不知其然而然，即道也。非无所见也，不可见也。不得不然者，圣人所以合乎道，非可即以为道也。圣人求道，道无可见，即众人之不知其然而然，圣人所藉以见道者也。”[32]

实斋是儒家伟大传统的继承和发展者，他所思考和探求的“道”，本质上是人间事物规范的根本根据。我们耳熟能详的是，宋儒把这样的根本根据称为“道”或“理”。道/器、理/气、天理/人欲之类的两元对立概念最能体现宋学传统对道或理的独特理解：宋儒严格把当然（ought to be）和实然（to be）的世界区分为两截，而道或理的当然世界与有形的实然世界的对立可以从“存天理，灭人欲”的斗争性话语中体现出来。既然实斋要探求的是“义理”、“考据”、“辞章”“三家畛域”未分之际的整全之道，那么实斋的《原道》实在不能不包含对宋儒的潜在批评，这种批评看来与东原的《原善》颇有契合之处，其中最显著的表现就针对于宋儒的二元论而追求更高的整全性，实斋用“所以然”来统摄“当然”与东原用“自然”来统摄“必然”[33]，似乎有异曲同工之妙。只不过在此基础上，东原关心的是“众人”的“自由”或“自得”，而实斋关心的是“精英”的“能力”或“能量”，

具体地说，虽然实斋和东原都认识到“道”和众人的接近，但实斋却更关心不同类型的精英对众人的有效影响能力，结果，周孔之辨成了实斋《原道》必然要转向的一个焦点。

依据道和人的关系，作为“精英”的周公和孔子被实斋作了区分，周公被尊为“制作”之圣，而孔子的成就在于“学周公”，至多为“先师”。

第一，周公为集大成者。

实斋认为，处于“三代”最后一个阶段的周处在历史的一个关节点上。前此的唐、虞、夏、商古圣哲王的政教积累到了一个相当完备的程度，周公有德有位，恰恰在此时有所作为，把众人的“不知其然而然”和圣人的“不得不然”进行了空前绝后的综合，开创了伟大的文明，所以，周公是“集大成者”：“自有天地，而至唐、虞、夏、商，迹即多而变通久之理亦大备。周公以天纵生知之圣，而适当积古留传，道法大备之时，是以经纶制作，集千古之大成……”[34]

第二，孔子有德无位，非集大成者。

我们都知道，孟子称孔子为“集大成者”，现在实斋却把“集大成”许给了周公，然而实斋这样做却有坚定的根据或者说理由：“曰：集之为言，萃众之所有而一之也。自有天地，而至唐、虞、夏、商，皆圣人而得天子之位，经纶治化，一出于道体之适然。周公成文、武之德，适当帝全王备，殷因夏监，至于无可复加之际，故得藉为制作典章，而以周道集古圣之成，斯乃所谓集大成也。孔子有德无位，既无从得制作之权，不得列于一成，安有大成可集乎？非孔子之圣逊于周公也，时会使然也。”[35]

第三，孔子之成，在学周公。

在实斋看来，要了解孔子的伟大就必须知道孔子之所学，而孔子所学在周公：“天地之大，可以一言尽。孔子虽大，不过天地，独不可以一言尽乎？或问何以一言尽之，则曰：学周公而已矣。周公之外，别无所学乎？曰：非有学而孔子有所不至；周公既集群圣之成，则周公之外，更无所谓学也。周公集群圣之大成，孔子学而尽周公之道，斯一言也，足以蔽孔子之全体矣。”[36]

第四，周公为先圣，孔子为先师。

实斋非但认为孔子非孟子所谓的集大成者，而且认为，孟子把孔子称作集伯夷、伊尹、柳下惠的大成者反倒贬低了孔子。[37]实斋认为，周公与孔子都可称为圣人，但周公之尊在制作之圣，孔子之尊在为传周公政教之先师。

“孔子之大成，亦非孟子所谓也。盖与周公同集羲、农、轩、顼、唐、虞、三代之成，而非集夷、尹、柳下之成也。盖君师分而治教不能合于一，气数之出于天者也。周公集治统之成，而孔子明立教之极，皆事理之不得不然，而非圣人异于前人，此道法之出于天者也。故隋唐以前，学校并祀周、孔，以周公为先圣，孔子为先师，盖言制作之为圣，而立教之为师。”[38]

第五，后人尊孔子，舍周公，乃宋学“性命取向”之偏至。

“宰我以谓夫子‘贤于尧舜’，子贡以谓‘生民未有如夫子’，有若以夫子较古圣人，则谓‘出类拔萃’，三子皆舍周公，犹尊孔氏，朱子以谓事功有异，是也。然而治见实事，教则垂空言矣。后人因三子之言而盛推孔子，过于尧舜，因之崇性命而薄事功，于是千圣之经纶，不足当儒生之坐论者，莫若切近人情。不知其实，而但务推崇，则玄之又玄，圣人一神天之通号耳，世教何补焉？”[39]

三、文史经世之志：从“六经皆器”到“六经皆史”

现在的问题是实斋通过推拔道的崇高地位而尊周公，并把宋儒推尊的“言性命天道”的孔子厘定为“述周公之政教”的孔子。那么，孔子用以教授弟子传于后世的六经居于什么地位呢？

针对清儒继程朱之传统而以“六经为载道之书”的观点，针对东原以“经之至为道”的假设，实斋提出“六经皆器”的断言：“《易》曰：‘形而上者谓之道，形而下者谓之器。’道不离器，犹影不离形。后世服夫子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。”[40]六经皆器，包括如下内涵：

第一，对应道而言，六经皆器。六经未得

名前实为六艺，其与道之间是道/器的关系，非道/载道之书的关系。

“《易》之为书，所以开物成务，掌于《春官》太卜，则固有官守而列于掌故矣。《书》在外史，《诗》领太师，《礼》自宗伯，《乐》有司成，《春秋》各有国史。三代以前，《诗》《书》六艺未尝不以教人，不如后世尊奉六经，别为儒学一门，而专称为载道之书者。”[41]

第二，六艺作为“器”，实为三代国家政教，不出人伦日用之常，故乃不得不然之“事”。

“学者所习，不出官司典守，国家政教；而其为用，亦不出于人伦日用之常，是以但见其为不得不然之事耳，未尝别见所载之道也。”[42]

第三，后世儒者以六经为载道书如诸子之言道，道非即器而显，乃因人而名，人言人殊，实为道之亡。

“大道之隐也，不隐于庸愚，而隐于贤智之伦者纷纷有见也。夫子述而不作，而表章六艺，以存周公旧典也，不敢舍器而言道也。而诸子纷纷，则已言道矣。道因器而显，不因人而名也。自人有谓道者，而道始因人而异其名矣。”[43]

“六经皆器”的命题通过把六经还原为六艺，进一步使六经与道的关系由道/载道之书转换为道/明道之器的关系。问题是后世所见“六经”的确都是以文字流传下来的典籍，如何理解这典籍的生成及其属性呢？实斋恰恰在这样的疑问之下从六经皆器的论说中自然推演出六经皆史的著名命题：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”[44]这一命题包括如下三重内涵：

第一，“六经”之名不能反映这些典籍的本质，“六艺”之名反倒更恰切地体现了这些典籍作为王官政教掌故的遗存，其本质是“因事立教”，而非“空言垂法”：“六经不言经，三传不言传，犹人各有我而不容我其我也。依经而有传，对人而有我，是经传人我之名，起于势之不得已，而非其质本尔也。”[45]“圣人即身示法，因事立教，而未尝于敷政出治之外，别有所谓教法也。虞廷之教，则有专官矣；司徒之所敬敷，典乐之所咨命；以至学校之设，通于四代；司成司保之职，详于《周官》。然即列于有司，则肄业存于掌故，其所习者，修齐治平之道，而所师者，守官典法之人。治教无二，官师合一，岂有空言以存其私说哉？”[46]

第二，用于保存和教授统治之道的政教掌故由王官府史专门守管，问学必于府史，在“官师合一，治教无二”的时代，没有后世那种私家著述和学问：“或问《周官》府史之史，与内史、外史、大史、小史、御史之史，有异乎？曰：无异义也。府史之史，庶人在官供书役者，今之所谓书吏是也。五史，则卿、大夫、士为之，所掌图书、纪载、命令、法式之事，今之所谓内阁六科、翰林中书之属是也。官役之名，高下之隔、流别之判，如霄壤矣。然而无异义者，则皆守掌故，而以法存先王之道也。先王道法，非有二也，卿士、大夫能论其道，而府史仅守其法；人之知识，有可使能与不可使能尔。非府史所守之外，别有先王之道也……三代以前，未尝以道名教，而道无不存者，无空理也。盖自官师治教分，而文字始有私门之著述，于是文章学问，乃与官司掌故为分途，而立教者可得离法而言道体矣……学者崇奉六经，以谓圣人立言以重教，不知三代盛时，各守专官之掌故，而非圣人有意作为文章也。”[47]

第三，王官失守，孔子以儒业守先王之道，六经为周代王官之政典。实斋认为，周室衰微，王官失守，有德无位的孔子，害怕先王政教沦失，于是取周公之典章，存圣王化成天下之“迹”，以述先王之道：“夫子曰：‘述而不作。’六艺皆周公之旧典，夫子无所事作也。”[48]“其后治学既分，不能合一，天也。官司守一时之掌故，经师传授受之章句，亦事之出于不得不然者也。然而历代相传，不废儒业，为其所守先王之道也。而儒家者流，守其六籍，人以谓是特载道之书耳，夫天下岂有离器而言道，离形存影者哉？彼舍天下事物，人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣。”[49]

实斋尊周公，以周公统孔子，以六经为政典，既而以六经为史，端在剥夺六经对“道”

的垄断权，而以文史经世为职志。

首先，六经之尊，以其为先王政典。

实斋认为，官师治教合一的局面打破后，不仅孔门弟子尊孔子师教之书为经，诸子之徒亦名先师之教科书为经。而私家之言，不尽出于典章政教，去道已远矣。其衡量经与不经的标准实在王官政教："夫子之述六经，皆取先王典章，未尝离事而著理。后儒以圣师言行为世法，则亦命其书为经，此事理之当然也。然而以意尊之，则可以意僭之矣。盖自官师之分也，官有政，贱者不敢强干之，以有据也。孟子时，以杨墨为异端矣。杨氏无书，墨翟之书初不名经。而庄子乃云：'若获、邓陵之属，皆诵《墨经》，则其徒自相崇奉而称经矣。'"[50]"异学称经以抗六艺，愚也。儒者僭经以拟六艺，妄也。六经初不为尊称，义取经纶为世法耳，六艺皆周公之政典，故立为经。夫子之圣，非逊周公，而《论语》诸篇不称经者，以其非政典也。"[51]

其次，空言垂教，乃孔子之不得已，后儒当学周公。

实斋认为，学周公以经世，是孔子的本来志向，而以六经空言垂教，是孔子生不逢时。他劝后世儒者学孔子之"本志"，而不是孔子之"不得已"，实际上是说，应取法周公："夫文章以六艺为归，人伦以孔子为极，三岁孺子能言之矣，然学术之未进于古，正坐儒者流误，欲法《六经》而师孔子耳。孔子不得位而行道，述六经以垂教于万世，孔子之不得已也。后儒非处衰周不可为之世，辄谓师法孔子，必当著述以垂后，岂有不得已者乎？何其蔑视同时之人而惓惓于后世邪？故学孔子者，当学孔子之所学，不当学孔之不得已。然自孟子以后，命为通儒者，率皆愿学孔子之不得已也。以孔子之不得已，而误谓孔子之本志，则虚尊道德文章别为一物，大而经纬世宙，细而日用伦常，视为粗迹矣。故知道器合一，方可言学。道器合一之故，必求端于周孔之分，此实古今学术之要旨，而前人于此言议或有未尽也。"[52]

最后六经皆史，后世贵约六经之旨，随时撰述以究大道。

既然不可离器而言道的王官政教是经的评价标准，既然先王政典是有时间性的，六经因为先王政典而贵，也因为先王政典而受到限制：六经作为远古黄金时代的政教遗存虽然指示了道器合一的明道之路，但道非六经可以穷尽的，后世须通古今之变，才能究大道："《传》曰：'礼，时为大。'又曰：'书同文。'盖言贵时王之制度也。学者但诵先圣遗言，而不达时王之制度，是以文为鞶帨絺绣之玩，而学为斗奇射覆之资，不复计其实用也。故道隐而难知，士大夫之学问文章，未必足备国家之用也。法显而易守，书吏所存之掌故，实国家制度所存，亦即尧、舜以来，因革损益之实迹也。故无志于学则已，君子苟有志于学，则必求当代典章，以切于人伦日用；必求官司掌故，而通于经术精微；则学为实事，而文非空言，所谓有体必有用也……学者昧今而博古，荒掌故而通经术，是能胜《周官》卿士之所难，而不知求府史之所易也。故舍器而求道，舍今而求古，舍人伦日用而求学问精微，皆不知府史之史通于五史之义者也。"[53]"夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之。事变之出于后者，六经不能言，因贵约六经之旨，而随时撰述以究大道。"[54]

四、道术之整全：天道、人道、王道

我们也许已经感觉到了，实斋有关道与学、道与政关系的看法深受《庄子·天下篇》的影响。

"古之所谓道术者，果恶乎在？曰：'无乎不在。'曰：'神何由降？明何由出？''圣有所生，王有所成，皆原于一。'……"

"古之人其备乎？配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、缙绅先生多能明之……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，

不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析百物之理，察古人之全；寡能备于天地之美，称神明之容，是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人名为其所欲焉，以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”

《天下篇》这段文字大概讲了两层意思。第一，远古时代是个黄金时代。“道”或者说“道术”在这个时代根本不是什么诸种德性的总名，它本身就是德性浑一完整的存在整体。这一道术之“一”，不仅统领万事万物，而且被万事万物所分有，所以，不仅神圣的德性和明智的德性都源于这个“一”，而且，圣人之身位和王者的身位都由这个“一”派生，而又回归这个“一”。第二，这个黄金时代过去后，天下大乱，政治-社会和道德-文化秩序整合于“一”的局面被打破了，贤圣不明，道德不一，百家各得道术之一隅以自为方，道术将为天下裂。

我们发现，实斋和《天下篇》有着十分相似的立场。实斋的“道”虽然在定义方法上与《天下》有所不同，但却同样具有整合诸种德性的整体存在性质，并且同样都是评判后世包括儒家在内的诸子百家学术的标准和出发点。

在实斋那里，“道”和“王道”似乎是不分的，至少，王道与道的合一不仅是古典黄金时代的标志，而且是今天不断祈望的理想。难怪有人怀疑，实斋的思想有权威主义（authoritarianism）的性质。[55]

问题是实斋的“王道”关怀正是使道与人发生交往的领域，王道更确切地说就是“历史化”了的道，它的作用是文明的化成，而“文明”的运动又与自然的循环周转不同，文明是“教化”的结果，而教化又与“圣人”不可分。关键的区别在于，实斋设想的圣人的确是“有德有位”的“周公”，他“得君行道”，更能够化成天下。

这种道与人交往而“文明化成”的路向当然会许诺给人们一种强有力的“效果”感，政治秩序和文化秩序合一起来，道周流不滞。但同样的疑惑也会出现在我们心中，“王”或者政治秩序的首领可依靠血缘性的继承脉络连续，但“圣”人的传承道路恐怕是不同的吧？如果我们把希望只寄托在“历史”之内，特别是“政典”之内，那么，下面的疑问显然就具有挑衅意味了：先王的政典如果是道之“迹”，时王之制度如果是我们理解“道”的视域，那么，先王和时王都是“圣王”吗？

实斋恐怕也不愿同意这种推论，其实这种内在的冲突性在实斋那里是相当深重的。实斋写了《易》教、《书》教、《礼》教，就是未能写就《春秋》教，恐怕不是偶然。《春秋》与孔子之间的学案层层积累，要症在于孔子的“素王”形象。孟子说，“五百年必有王者兴”，说孔子是“圣之时者”。道与人的交往似乎可遇不可求，天道与王道，王道与人道之间的张力似乎很难得到缓和。

问题是我们可否找到天道与人道交往的其他方式，或者说其他的文明化成之路呢？

如何解决道与人交往的问题在老子那里也存在。道要直接与人交往，礼法仁义道德某种程度上都被视作是这种沟通的障碍。面对这些障碍，“反者，道之动”的意味就更深长了。但老子是反复申明了道自身的性质，对于究竟人以何种方式与道交往并不着滴墨。庄子的“心斋”、“坐忘”、“吾丧我”，指出了“超越”和“内在”的沟通之路，但这种道路最终是超政治社会的，老庄关照的是每个人与道的关系，而且，好象个人也只能以这种方式与天道往来。那么，社会政治或者说“王道”问题，在他们那里就根本不是肯定性的领域，好像“道”并没有遗弃每一个人，但人可能自绝于道，人与人结成的政治社会关系本身仿佛就远离了道。“大道甚夷，而民好径”，是指人自远于道，但“吾唯患吾有身”之叹似乎也揭示了人的存在的限制。“身”具有不可回避的“此世”性，身与身之间也必然存在着一种对待性关系，我们该怎样去面对呢？

宋明新儒家因应佛教的挑战，吸收佛道思想，把孔子“性命天道”的微言进一步发挥，实际上是要建立一种儒者个体与天道进行交往沟通的形式。在这种沟通方式的建构中，程朱和陆王两派有所差异。陆王派强调心和天道的直接相契，甚至提出“六经注我”，可谓偏重

"尊德性"一路。程朱派，特别是朱子，强调"道问学"，强调六经为载道之书。但朱子选择《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》为"四书"，为"五经"的导引，其"性命天道"的取向亦是不容否认的。

现在实斋把清儒的琐碎博学和宋儒借六经谈性理的道德形而上学放在一起批判，于是给了"道"的呈现以一个社会历史的空间。"三人居室，而道形矣，犹未著也。人有什伍而至百千，一室所不能容，部别班分，而道著矣。"

这种社会历史空间的给予，使"道"必须面对"对待性"的关系。从而，天道与人心之间的广泛领域又被重新敞开了。这个领域就是政治社会的领域。

在实斋看来：对六经性质的理解要和周孔一脉相承的王道理想联系起来，政治社会是道呈现自身的主要场域，贯通天人的整全之道最不应忽视的正是这实现王道的领域；即使"官师治教分离"已经是事实，但"官师合一，治教无二"的"三代"仍是一个黄金时代，这个黄金时代是有意义的历史的开端，也是道与人的关系的开端，是天道与人道保持有机联系的开端；更确切的说，黄金时代是历史的轴心，如果历史被理解为人与人"共在"关系的演进，也即文明化成的进程，那么，"三代"以前的历史意义都汇聚于这个轴心，"三代"之后的时代必须不断回忆和仰望这个轴心才能获得前进的力量。

正是从这样的见解出发，王官之学流入百家，被视作是大道退隐，黄金时代衰落的结果。从这种观点看，孔子与六经的关系是"述"，而不是"作"，尽管实斋承认孔子有一定的删削工作，但他认为这种删削也不是在扭转古代王官政典的基本精神，而是在沿续这种精神。而这种精神的最伟大体现就在周公身上，周公不仅有德，有创制的潜力，而且有位，有创制的权力。孔子传的六经本来就是王官政教的六艺，和周公这位"集大成"的制作之圣相比，孔子有德无位，无制作之权，孔子是作为古典黄金时代的守望者，才成为了后世儒家教诲的开辟者，那么儒家的教诲就不应该忘记周公那里表现出来的整全精神。

结　语

我们当然不能忘记钱穆的提醒，实斋的《文史通义》是一种逆对时趋的创作，我们也不能忘记余英时已做过的梳理，《文史通义》的主要隐含辩论对手是戴东原。但本文更关心这隐含着辩论的阐发中，六经的性质和地位，孔子的形象和身位的重新解释。

韩退之说过："由周公而上，上而为君，故其事行；由周公而下，下而为臣，故其说长。"在韩愈区分的这两条路中，实斋是推崇第一条的。"夫说长者，道之所由明，而说长者，亦即道之所由晦也。"[56]"一则曰尧、舜之道，再则曰周公、仲尼之道，故韩退之谓'道与德为虚位'也。夫'道与德为虚位'，道与德之衰也。"[57]

正是在坚持儒家道术的整全的前提下，章实斋告诫儒者们要学"孔子之志"，而非"孔子之不得已"。在实斋看来，孔子退而删诗书、教弟子，不过是在不得已的情况下维持政教精神不堕于地，而有待于后来者罢了；至于孔子之志则在学周公——有德有位，有制作之权，推行文明教化于天下。

我们不知道实斋是否把自己所处的乾隆时代看作盛世，也不知道他是否相信在自己的时代周公式的"上行路线"一定能够实现。但我们可以肯定的一点是，实斋在把六经厘定为"道之器"和"道之故"，把"贵于义，具于事，凭于文"的史学看作得六经真旨的学问的同时，久被遮蔽的儒家道术的整全再次被呈现了出来。后世无论是古文派把六经看作古圣先王政典，还是今文派把六经看作孔子手订以垂法后世的礼法载籍，六经被视为"义"、"事"与"文"兼具的礼法政教彝典却是他们的共同预设，这一预设正与今古文门户之外的实斋所深刻洞见的原儒精神相暗合。

---

*本文原为笔者博士论文的一部份，修改中吸收了龚书铎、耿云志、程歗、房德邻、杨念群、黄兴涛诸先生的宝贵意见，张彦丽女士于东京大学访学间与笔者就日本学者章学诚研究的往来质正，这里深表感谢。

①参钱钟书：《谈艺录》，中华书局，1999，页 263 - 265。

②岛田虔次也认为，把实斋“六经皆史”命题理解为还原经书“规范之义”为“实证之事”的简单看法会造成对章学诚思想位置的严重错误估计。参岛田虔次：《章学誠の位置》，《東方学報》第四十一冊，京都大学人文科学研究所，昭和四十五年三月，页 521。

③参廖平：《今古学宗旨不同表》，见李耀仙主编《廖平选集》(上)，巴蜀书社，1998，页 44 - 45。

④何炳松认为扭住“六经皆史”的话头不放，会限制《文史通义》超出今古门户之外的的“义”，但笔者认为即便涉及今古文之“事”，实斋也在今古门户之外，“六经皆史”论也蕴涵今古门户之外的伟大的“义”。参何炳松：《增补章实斋年谱序》，刘演生编《何炳松论文集》，商务印书馆，1990，页 135 - 136。

⑤胡适的确关心实斋所谈“史法”之类今古门户外之“义”，但他对《原道》的批评仍将实斋限于今古文门户之中却非笔者所能同意的，如考虑到其《说儒》中对孔子形象的今文家见解，我们可以说胡适“错置了历史的具体感”，把清季今古已分之“事”与“义”强加在今古未分的“事”与“义”之上了。参胡适：《章实斋年谱》，欧阳哲生编《胡适文集》(七)，北京大学出版社，1998，页 72。另参胡适：《胡适文存四集·说儒》，欧阳哲生编《胡适文集》(五)，北京大学出版社，1998。

⑥参钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆，1997，页 420。

⑦《上钱辛楣宫詹书》，《外集二》，《章学诚遗书》，文物出版社，1985，页 332。

⑧《天喻》，《文史通义内篇六》，《章学诚遗书》页 51。

⑨⑫⑬《与朱沧湄中翰论学书》，《文史通义外篇三》，《章学诚遗书》，页 84、页 83、页 83 - 84。

⑩⑪⑮《答沈枫墀论学》，《文史通义外篇三》，《章学诚遗书》，页 84、页 85、页 85。

⑭实斋的此类批评态度更详细的表现有《书贯道堂文集后》，见《文史通义外篇二》，《章学诚遗书》，页 71。

⑯顾炎武：《与施愚山书》，见《顾亭林诗文集》，中华书局，1983，页 58。

⑰顾炎武：《答李子德书》，见《顾亭林诗文集》，页 73。

⑱戴震：《题惠定宇先生授经图》，见《戴震全集》，清华大学出版社，1997，页 2614 - 2615。

⑲戴震：《与是仲明论学书》，《戴震全集》，页 2587 - 2588。

⑳参河田悌一：《乾嘉の士大夫と考証学》，《東洋史研究》第四十二卷第四号，昭和五十九年三月，页 97 - 101。

㉑㉓《书朱陆篇后》，《文史通义内篇二》，《章学诚遗书》，页 16。

㉒余英时对实斋和东原之间辩驳往来的学术公案叙述颇详，参氏著：《论戴震与章学诚》，尤其《内篇》第四章、第五章，北京三联书店，2000。

㉔关于章学诚的知识论，国内学者目前尚无系统论述，可参日本学者山口久和：《章学誠の知識論》，創文社，1998，尤其第五章。

㉕㉖㉗㉘《又与正甫论文》，《外集二》，《章学诚遗书》，页 337、页 337、页 337、页 337 - 338。

㉙《与陈鉴亭论学》，《文史通义外篇三》，《章学诚遗书》，页 86。

㉚㉛㉜㉞㉟㊱㊲㊳㊴《原道上》，《文史通义》(叶瑛校注)[以下简称《文史通义》]，中华书局，1994，页 119、页 120、页 120、页 121、页 121、页 122、页 122、页 122 - 123、页 123。

㉝参胡适：《戴东原的哲学》，欧阳哲生编《胡适文集》(七)，页 310 - 311。

㊵㊶㊷㊸㊻㊾56 57《原道中》，《文史通义》页 132、页 132、页 132 - 133、页 131、页 132、页 131、页 133。

㊹《易教上》，《文史通义》页 1。

㊺《经解上》，《文史通义》页 93。

㊼《史释》，《文史通义》，页 230 - 231。

㊽《言公上》，《文史通义》，页 170。

㊿《经解中》，《文史通义》，页 101。

51《经解下》，《文史通义》，页 110。

52《与陈鉴亭论学》，《文史通义外篇三》，《章学诚遗书》，页 86。

53《史释》，《文史通义》，页 233。

54《原道下》，《文史通义》，页 139。

55 David S. Nivison, The Life and Thought of Chang Hsveh - ch'eng (1738 - 1801), Stanford University Press, 1966, pp. 149 - 150.